Journal of Fiqh and Usul
Vol. 51, No. 2, Issue 117
Summer 2019
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v51i2.60776

سال پنجاه و یکم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۱۷
تابستان ۱۳۹۸، ص ۸۶-۶۵

اجماع در برزخ ردّ و تأیید محقّق اردبیلی*

عادل شریفی
دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد
Email: Adel11708@yahoo.com
دکتر حسین صابری[1]
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: saberi@um.ac.ir
دکتر حسین ناصری مقدم
استاد دانشگاه فردوسی مشهد
Email: naseri1962@um.ac.ir

چکیده

اجماع یکی از چالشی‌ترین ادلّه فقهی نزد علمای شیعه است و هریک از فقهای بزرگ، موضع خاصّی در قبال آن در پیش گرفته است. از جمله فقیهان نامداری که به فراوانی استفاده از اجماع در استنادات فقهی خویش معروف شده، محقّق اردبیلی (م۹۹۳ق) است. با مطالعه فقه ایشان آشکار می‌گردد که در حوزه استنادات فقهی، فقط اجماع مدرکی را دارای حجیت دانسته است. البته استدلال‌هایی نیز وجود دارد که نشانگر تفاوت میان استنادات فقهی و مبانی نظری ایشان در خصوص اجماع است؛ بدین نحو که در استنادات فقهی، همه اجماعات منقول مدرکی را حجت دانسته اما در مبنای نظری، تحصیل اجماع را تنها در زمان حضور و زمان‌های نزدیک به آن ممکن دانسته است.

کلیدواژه‌ها: محقّق اردبیلی، اجماع، اجماع منقول، اجماع مدرکی.

*. تاریخ وصول:۱۳۹۵/۰۹/۱۵؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۶/۰۶/۰۱.
۱ . نویسنده مسئول

Idjmāʿ(Consensus) Caught up between Mohaghegh Ardabili's Rejection and Approval

Adel Sharifi, Ph.D. Graduate, Islamic Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Ferdowsi University of Mashhad

Hossein Saberi, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad (Corresponding Author)

Hossein Naseri Moghaddam, Ph.D., Professor, Ferdowsi University of Mashhad

Abstract

Idjmāʿ(Consensus) is among the most challenging Jurisprudential proofs in the eyes of Shiite scholars and each of the great jurists has adopted a specific approach to it. A well-known Shiite jurist famous for frequent use of Idjmāʿin his jurisprudential citations is Mohaghegh Ardabili (1572 A.D). The study of his jurisprudence reveals that in the area of jurisprudential citations, he has considered that Idjmāʿ madraki (consensus whose sources are known) has authority. However, there are arguments which indicate the difference between his jurisprudential citations and his theoretical bases concerning Idjmāʿ. In other words, in the field of jurisprudential citations, he has considered that all instances of Idjmāʿmanghul madraki (quoted consensus whose sources are known) are of authority but according to his theoretical bases, reaching Idjmāʿ is possible only in the age of appearance and the times near it.

Keywords: Mhaghegh Ardabili, Idjmāʿ, Idjmāʿ manghul, Idjmāʿ madraki.

مقدمه

فرآیند استنباط احکام از زمان پیامبر اسلام (ص) تاکنون فراز و نشیب‌های فراوانی را پشت سر گذاشـته و تحوّلات گوناگونی را به خود دیده است. از این میان شاید مبحث منابع اسـتنباط احکـام از چالشـی‌ترین مباحث این حوزه به شمار آید. منابع فقهی هم از حیث دلیلیّت و هم از حیث کیفیّت دلالت، مـورد بحـث قرار گرفته‌اند و اختلاف نظرهای اساسی در این زمینه وجود دارد. گذر زمان، ازدیاد مسـائل و فـروع فقهـی، گسترش علوم شرعی، عقلی، طبیعی، تأثیر و تأثّر این علوم از یکـدیگر و ... می‌توانـد توجیـه‌گر ایـن فـراز و نشیب‌ها و چالش‌ها باشد. اختلاف نظر میان فقهای اسلامی در خصوص منابع فقهی از حیـث دلیلیّـت تـا جایی است که تعداد این منابع را تا بیست منبع احصا کرده‌انـد (حکـیم، ۷۹). البتـه در مـذاهب مختلـف فقهی تعداد این منابع متفاوت است.

در فقه شیعه، مشهور بر آن است که منابع فقهی عبارت‌اند از کتاب، سـنت، اجمـاع و عقـل (آقـابزرگ طهرانی، ۵۲). از میان این منابع، در حجیّت دو منبع نخست اختلاف نظر قابل توجهی به چشم نمی‌خـورد و حجیّت این دو منبع از ضروریّات دانسته شده است (حکیم، ۹۵ و ۱۱۹)؛ اما در دو منبع دیگر کم و بـیش اختلاف نظرهایی وجود دارد. یکی از این منابع اختلافی، اجماع است. اختلاف نظـر در حجیّـت اجمـاع، اختلاف نظر بسیط و ساده‌ای نیست و نمی‌توان گفت که گروهی به حجیّت اجماع باور دارند و گروهـی بـه عدم حجیّت آن؛ بلکه اجماع با توجه به مبانی و انواعش، حجیّت و عدم حجیّتش متفاوت است. عدّه‌ای از فقیهان، انواع اجماع، بر اساس هر مبنایی کـه باشـد را فاقـد حجیّـت دانسـته‌اند (مظفـر، ۳/ ۱۱۶؛ خـوئی، مصباح الاصول، ۱/ ۱۴۱؛ روحانی، ۴/ ۲۴۲) و برخی دیگر نوع یا انواع خاصّی را بر اساس برخی از مبـانی پذیرفته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳؛ میرزای قمی، ۲/ ۲۳۶-۲۴۱).

بنابراین لازم است با مراجعه به نظرات فحول علما سعی در رسیدن به بهترین سخن در این زمینه کـرد. از جمله فقهای صاحب نامی که در بیشتر مسائل فقهی به اجماع استدلال کـرده، محقّـق اردبیلـی (م ۹۹۳ ق) است. در این نوشتار سعی بر آن است تا رأی این فقیه در مبحث اجماع مورد کنکاش قرار گیرد تا روشن شود که دلیل کثرت استنادات ایشان به اجماع از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا ایشـان اجمـاع را بـه عنـوان دلیـل پذیرفته‌اند؟ آیا اجماع منقول در منظومه اصولی ایشان بالجمله یا فی‌الجمله مورد پذیرش واقع شده اسـت؟ اما از آن‌جا که این فقیه نامی؛ کتاب اصولی از خود به جای نگذاشته است، ناگزیر باید بـه مؤلّفـات فقهـی ایشان مراجعه کرد. هرچند رسیدن به نظر اصولی یک فقیه از طریق مراجعه به استدلال‌های فقهی امر بسیار دشواری است اما این مزیّت را دارد که نظر و عمل را به یک‌جا می‌توان شناخت. جهـت رسـیدن بـه نظـری صائب در این زمینه از استشهاد به چند مورد خاص خودداری شده و تمام استدلال‌هایی که از جانب محقّق

اردبیلی به اجماع شده است، مورد مطالعه، بررسی و تطبیق قرار گرفته است. بـا ایـن شـیوه، ابتـدا رویکـرد عملی ایشان مورد کنکاش قرار می‌گیرد و پس از ارائه گزارشی از موارد استنادی و تحلیـل آن‌هـا، بـه کشـف مبانی نظری خواهیم رسید و به همین دلیل در این مطالعه، بررسی رویکرد عملی بر رویکـرد نظـری مقـدم شده است. نکته آخر اینکه در این مراجعه، کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهـان جایگـاه ویژه‌ای دارد.

تعریف اجماع

اجماع در لغت به معنای قصد و عزیمت آمده است. ابن منظور می‌نویسد: «اجماع به معنـای محکـم کردن نیت و عزیمت است» (ابن منظور، ۸/ ۵۷). طریحی، اجماع را دارای دو معنای اتفاق و عزم بـر یـک امر دانسته است (طریحی، ۴/ ۳۱۷)؛ اما در مورد معنای اصطلاحی آن شاید نتوان معنای موحّدی را بـرای اجماع ذکر کرد. تنها می‌توان گفت که اجماع یعنی اتفاق نظر. اما در متعلق اتفاق نظـر، تـوافقی بـه چشـم نمی‌خورد (حکیم، ۲۴۳). به هرحال باید تعریفی از اجماع ارائـه داد. در ایـن میـان تعریفـی کـه کمتـرین اشکال بر آن وارد باشد آن است که اجماع عبارت است از اتفاق نظر گروهی که اتفاق نظر آنان، صـلاحیت اثبات حکم شرعی را دارا است (مظفر، ۲/ ۹۷).

البته فقهای شیعه، قیدی را بر این تعریف اضافه کرده‌اند. در اصول فقه شیعه برای آن که اجماع حجّـت باشد باید کاشف از قول معصوم (ع) باشد. هرچند مبانی کشف نزد اصولیان شیعه متفاوت است؛ اما لـزوم کاشفیّت امری روشن و ضروری است. تفاوت در مبانی کشف گـاه تـا دوازده مبنـا نیـز عنـوان شـده اسـت (مظفر، ۲/ ۱۰۷). آنچه در این میان شهرت بیشتری یافته است، سه مبنای حس، لطف و حدس هستند.

بر اساس مبنای حس که از سوی فقیهانی چون شیخ مفید (مفید، ۱۲۱)، سید مرتضی (علم‌الهـدی، ۲/ ۱۲۹)، ابوصلاح حلبی (حلبی، ۵۰۷) و محقق حلـی (محقـق حلـی، ۱/ ۳۱) اتخـاذ شـده اسـت، هرگـاه مسئله‌ای مورد بررسی فقیه قرار گیرد و پس از کاوش همه آراء متوجه شود که تمام فقیهان، حکم خاصـی را پذیرفته و میان آنان اختلافی وجود ندارد، به این نتیجه خواهد رسید که رأی امام معصوم (ع) نیز مطابق رأی آنان است؛ زیرا معصوم نیز یکی از فقیهان بلکه رئیس آنان است.

مبنای لطف که شیخ طوسی (طوسی، ۲/ ۶۰۲) آن را قبول کرده، آن است کـه رأی امـام معصـوم (ع)، عقلاً از اتفاق عالمان موجود در آن عصر یا علمای متأخر و عدم ظهور ردع به هر نحو ممکن از سوی ایشان (ع)، کشف می‌شود؛ زیرا قاعده لطف همان‌گونه که مقتضی نصب امام (ع) و عصمت ایشان است، اقتضـا

می‌کند که در صورت اتفاق نظر عالمان برخلاف حق در مسئله مورد نظر، حکم صواب را تبیین نماید (مظفر، ۲/ ۱۰۸).

اما مبنایی که مورد اقبال متأخران و معاصران قرار گرفته است، مبنای حدس است. برخی برآنند که نخستین شخصی که این مبنا را مطرح کرده و قائل به آن شده است، ملا امین استرآبادی است (شاکری). مبنای حدس این‌گونه بیان می‌گردد که «قول معصوم (ع) از طریق اتفاق نظر علمای اعلام که روششان مراجعه به امامان (ع) برای دریافت احکام و طریقه آن‌ها، دوری از به‌کارگیری رأی و استحسانات وهمی است، استکشاف می‌شود. پس هرگاه با وجود اختلاف نظرها و تفاوت اندیشه‌هایی که دارند، بر یک قول اتفاق نظر پیدا کنند، مقتضای عقل و عادت در نزد صاحبان حدس درست و استوار و اهل دقت نظر، آن است که این قول، برگرفته از امامان و روسای مذهب آن‌ها است و این علما این قول را یا به صورت تنصیص و یا به صورت تقریر از جانب آن‌ها اخذ کرده‌اند» (حائری اصفهانی، ۲۴۷).

البته با اضافه شدن قید کاشفیت و تفاصیلی که در مورد آن بیان شده است، بر اساس برخی از مبانی، همچون مبنای حس، اجماع از معنای اصطلاحی خویش فاصله گرفته است. محقّق حلّی در این زمینه بیان می‌دارد: «اجماع نزد ما به انضمام قول معصوم (ع) حجت است؛ بنابراین اگر یکصد تن از فقهای ما بر فتوایی اتفاق نظر داشته باشند و قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان نباشد، این اتفاق نظر حجّت نخواهد بود اما اگر قول ایشان (ع) در میان قول دو فقیه باشد، نظر آن دو فقیه حجّت خواهد بود و این حجیّت نه به اعتبار قول آنان بلکه به اعتبار قول معصوم (ع) است»[1] (محقّق حلّی، ۱/ ۳۱). همچنین سیّد مرتضی در این خصوص می‌نویسد: «اگر دلیل حجّیّت اجماع، دخول امام معصوم باشد؛ بنابراین هر تعدادی از فقها -چه بسیار و چه اندک- که قول امام (ع) در میان قول آنان باشد، اجماعشان حجّت است؛ زیرا اگر حجّت از آن قول ایشان (ع) باشد، این قول با هر چیزی قرین گردد، به ناچار، حجّت می‌گردد و این حجّیّت به خاطر قول امام (ع) است نه به خاطر اجماع»[2] (علم الهدی، ۲/ ۱۵۴). بنابراین همان‌گونه که این دو فقیه صاحب نظر شیعه تصریح کرده‌اند، حجیت دایر مدار قول معصوم (ع) است و اگر یکصد نفر از فقیهان، بر حکمی اجماع نمایند تا زمانی که وجود قول معصوم (ع) در میان اقوال آنان کشف نگردد، آن اجماع، فاقد حجّیّت است و اگر دو فقیه بر یک حکم اتفاق نظر داشته باشند و قول امام (ع) همراه قول آنان باشد، این نظر دارای حجیت است. البته این حجیت نه به اعتبار قول آن دو نفر بلکه «باعتبار قوله علیه‌السلام» است و اعتبار این

---

۱. فعندنا هو حجۀ بانضمام المعصوم (ع) فلو خلأ المائۀ من فقهائنا عن قوله لما کان حجۀ و لو حصل فی اثنین لکان قولهما حجۀ لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله علیه السلام.

۲. لان الإجماع اذا کان علۀ کونه حجۀ کون الامام فیه، فکل جماعۀ -کثرت او قلت- کان قول الامام فی جملۀ اقوالها فإجماعها حجۀ، لأن الحجۀ إذا کانت هو قوله، فبای شیء اقترن لابد من کونه حجۀ لأجله لا لأجل الإجماع.

نظر «لأجله» است نه «لإجل الإجماع». شیخ طوسی نیز این اشکال را وارد دانسته و با بیان فایـده‌ای سـعی در تصحیح آن نموده و می‌نویسد: «هرگاه گفته شود: اگر در باب حجیت اجماع، حجیت از آن قول معصوم (ع) باشد، پس این سخن که اجماع، حجت و معتبر اسـت، سـخنی بی‌فایـده اسـت و شایسـته اسـت کـه بگویند قول امام (ع) حجت است و نامی از اجماع برده نشود. در پاسـخ خـواهیم گفـت: هرچنـد اشـکال مطرح شده وارد است؛ اما این که اجماع را معتبر می‌دانیم این فایده را داراست که در بیشتر اوقات، قول امام (ع) بعینه برای ما مشخص نمی‌شود. بنابراین در این صورت به معتبر شمردن اجماع نیاز پیدا می‌شود تـا از طریق اجماع مشخص گردد که قول امام (ع) داخل در قول مجمعـین اسـت» (طوسـی، العـدة فـی اصـول الفقه، ۲/ ۶۰۳).

با توجه به آنچه بیان شد، شاید دیگر بحث از حجیّت یا عدم حجیّت اجماع با توجه به این مبنـا، فاقـد معنای محصّلی باشد و همان‌گونه که شیخ انصاری فرموده‌اند، نهادن نام اجمـاع بـر چنـین دلیلـی از بـاب تسامح است (انصاری، ۱/ ۸۱). صاحب معالم نیز بر این تساهل و تسـامح خـرده گرفتـه و بیـان مـی‌دارد: «غفلت برخی از فقهای شیعه از این اصل (دخـول امـام معصـوم ع) و تسـاهل آنـان در ادعـای اجمـاع در استدلال بر مسائل فقهی مایه شگفتی است تا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقهـا دانسـته و بـدون نصـب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجیّت، از معنای اصـطلاحی عـدول کرده‌انـد» (ابـن شـهید ثـانی، ۱۷۴).

اما به نظر می‌رسد براساس دو مبنای دیگر، اتفاق نظر تمامی فقها برای تحقق اجماع لازم است. البته به عقیده برخی بزرگان، براساس مبنای حدس، اتفاق نظر تمام فقها لازم نبوده و این امر به میزان تقوا و دیانـت مجمعین بستگی دارد (فاضل تونی، ۱۵۳).

اقسام اجماع و حجّیّت آن‌ها

اجماع از جهات مختلف مورد تقسیم‌بندی قرار گرفته است. از جهت چگونگی علم به تحقق اجمـاع، به اجماع محصّل و اجماع منقول منقسم شده است. از جهت وجود یا عدم وجود مستند برای اجماع، آن را به اجماع مدرکی و اجماع تعبّدی (غیـر مـدرکی) تقسـیم کرده‌انـد. اصـولیان، گونـه‌هایی همچـون اجمـاع محصّل، اجماع منقول، اجماع سکوتی، اجماع مرکّب، اجمـاع قـولی و اجمـاع عملـی را نیـز نـام برده‌انـد (مغنیه، ۲۵۸). از این میان آن‌چه مهم‌تر به نظر می‌رسد و ارتباط بیشتری با این نوشتار دارد، چهارگونـه اول است. بنابراین مختصراً در مورد این چهار قسم و آرای اصولیان در مـورد حجیـت یـا عـدم حجیّـت آن‌هـا، مطالبی بیان می‌شود.

۱- اجماع محصّل

در تعریف اجماع محصّل آمده است: «اجماع محصّل آن است که واقعاً ثابت گردد و بدون واسطه نقل بدان علم حاصل گردد» (کاظمی، ۴). در توضیح این تعریف باید گفت: «مراد این است که خـود مجتهـد در مسئله‌ای که خواهان آشنایی با حکم آن است، سختی بحث و تحقیق در مورد اجمـاع کننـدگان جهـت شناخت آنان و آرائی که در مسئله دارند را تقبّل نماید تا نسبت به اتفاق نظر بر حکم، بـرایش علـم حاصـل گردد» (حکیم، ۲۵۹). بنابراین اجماع محصّل همان‌گونه که از عنوانش پیداست، باید توسط خود مجتهـد تحصیل گردد و بدون واسطه به تحقّق اجماع علم حاصل شود.

با عنایت به مبانی کشف در اجماع، امکان تحصیل اجماع، متفاوت خواهد بود. برخی برآن شده‌اند که بر اساس مبنای حس و اجماع دخولی، تحصیل اجماع تنها بـرای معاصـران امـام (ع) ممکـن اسـت؛ امـا تحصیل اجماع برای سایر زمان‌ها، بعید به نظر می‌رسد (مظفر، ۲/ ۱۰۸؛ سبحانی تبریـزی، ۳/ ۱۸۹؛ ابـن شهید ثانی، ۱۷۵). برخی دیگر نه تنها تحصیل اجماع بر مبنای حس و لطـف را ممکـن ندانسـته بلکـه بـا وجود پذیرش امکان تحصیل اجماع بر مبنای حدس- تنها تا زمان علامه و محقق-، وقـوع چنـین امـری را بعید دانسته‌اند (فاضل تونی، ۱۵۲ - ۱۵۳). در مقابل، برخی دیگر عقیده دارند که تحصیل اجماع بر مبنای حدس، قابل انکار نیست و افزوده‌اند: «این روش شناخته شده‌ای است که انکار آن جـایز نیسـت. بنـابراین هرگاه از این طریق به رأی امام (ع) علم حاصل شود، بی‌شک حجت خواهد بود؛ بلکـه بـا ملاحظـه اقـوال علما، حتی ثبوت چنین اجماعی در این زمان را می‌توان ادعا کرد» (میرزای قمی، ۲/ ۲۴۱).

در میان علمای متأخر نیز برخی، تحصیل اجماع، خصوصاً بر اسـاس مبنـای نخسـت را غیـر ممکـن دانسته‌اند (کاظمی، ۲۲). این اختلاف نظرها در زمان معاصر نیز همچنان موجود است تا جایی که برخـی تحصیل اجماع را از سخت‌ترین امور شمرده (مغنیه، ۲۵۸) و برخی دیگـر بـا قـرار دادن شـرایطی سـخت، وقوع چنین اجماعی را ممکن دانسته‌اند (حکیم، ۲۶۱). بنابراین، اصولیان امامیّه هر کدام با بیان یک یا چند مبنا، نسبت به امکان تحصیل اجماع و در نهایت حجیّت آن نظرات متفاوتی را ارائه داده‌اند.

۲- اجماع منقول

اجماع منقول در واقع همان اجماع محصّلی است که توسط تحصیل کننده اجماع بـرای سـایرین نقـل می‌شود. از آن‌جا که نقل اجماع غالباً به صورت غیر متواتر صورت می‌گیرد، به ایـن گونـه اجمـاع، اجمـاع منقول به خبر واحد اطلاق می‌شود. سخن در باب حجیّت چنین اجماعی خالی از اختلاف نیست. از آن‌جا که نقل اجماع از سنخ خبر واحد شمرده شده است، بدیهی اسـت کـه گروهـی کـه خبـر واحـد را حجـت نمی‌دانند، از پذیرش حجیّت اجماع منقول، سرباز زنند؛ اما اصولیانی که حجیّت خبر واحـد را پذیرفته‌انـد

نیز در خصوص اجماع منقول مسیر واحدی را طی نکرده‌اند.

برخی با این بیان که «سخن حق، توقّف در پذیرش اجماع منقول به خبر واحد است... زیرا ظاهراً فقهای متقدم، اجماع را به معنای مصطلح نزد اهل سنّت به کار می‌برده‌اند» (فاضل تونی، ۱۵۶). به عدم حجّیّت این گونه از اجماع باور آورده و به این امر استدلال کرده‌اند که فقیهان متقدم اجماع را به معنای اصطلاحی میان اهل سنّت به کار برده‌اند؛ براین اساس این گونه اجماعات قابل وثوق و اطمینان نیستند. در مقابل، برخی دیگر با بیان عباراتی همچون «نقل اجماع به خبر واحد جایز است. بنابراین از آن‌جا که از چنین خبری ظن حاصل می‌شود، عمل به آن واجب است» (علّامه حلّی، تهذیب الوصول الی علم الاصول، ۲۰۸)، «در ثبوت اجماع منقول به خبر واحد با فرض حجّیّت اصل اجماع، اختلاف نظر وجود دارد. بنابراین؛ گروهی آن را پذیرفته و گروهی دیگر، منکر آن شده‌اند. البته نظر درست همان نظر نخست است. دلیل ما این است که عموم دلیل حجّیّت خبر واحد، آن را شامل می‌شود و همان‌گونه که سایر موارد با خبر واحد ثابت می‌گردد، اجماع نیز با آن ثابت می‌شود» (ابن شهید ثانی، ۱۸۱) و «نظر درست، حجّیّت اجماع منقول به خبر واحد است؛ زیرا نقل اجماع، خبر است و خبر واحد، حجّت است» (میرزای قمی، ۲/ ۲۹۳) قائل به حجّیّت این گونه از اجماع شده‌اند.

همان گونه که در استدلال‌ها ملاحظه می‌شود، دلیل پذیرش حجّیّت اجماع منقول توسط این گروه، وحدت ملاک میان نقل اجماع و خبر واحد است. در واقع، مطابق عقیده این گروه، ادلّه حجّیّت خبر واحد عمومیّت داشته و اجماع منقول به خبر واحد را نیز شامل می‌شود. البته این استدلال از جانب شیخ انصاری مردود شمرده شده است. به باور ایشان، ملازمه‌ای میان حجّیّت خبر واحد و حجّیّت اجماع منقول وجود ندارد؛ زیرا ادلّه خاصّی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، تنها بر حجّیّت خبری دلالت دارد که این خبر از طریق حس به مخبر رسیده باشد در حالی که مبنای کشف رأی معصوم در مبحث اجماع از دیدگاه شیعه، حدس است (انصاری، ۱/ ۷۷). بنابراین با این تمایز دقیقی که وی میان این دو بیان می‌کند، اجماع منقول را از شمول ادلّه حجیّت خبر واحد خارج می‌سازد.

۳- اجماع مدرکی

اجماع مدرکی اجماعی است که مستند فتوای همه یا بعضی از اجماع کنندگان در آن معلوم است. بی‌اعتباری چنین اجماعی به بیشتر فقیهان و اصولیان نسبت داده شده است (نائینی، ۳/ ۱۵۱). مخالفان این نوع از اجماع بر این عقیده‌اند که آنچه در خصوص اجماع قابل طرح است، آن است که «اتفاق نظر علما، کاشف از وجود دلیلی معتبر نزد اجماع‌کنندگان باشد و آن در صورتی است که اصل، قاعده یا دلیل دیگری موافق معقد اجماع نباشد؛ زیرا با وجود چنین امری، امکان دارد که مستند اتفاق نظر، یکی از این امور

باشد» (امامی، ۶۰/ ۱۱۱). در مقابل، گروه اندکی از فقیهان به حجیت این نوع از اجماع بـاور آورده‌انـد. در برخی نوشته‌ها از فقیهانی همچون شهید ثانی و ملاّ احمد نراقی به عنوان نمایندگان این دیدگاه نام برده شده است (همو، ۱۱۴ – ۱۱۵).

۴- اجماع تعبّدی (غیر مدرکی)

در تعریف این گونه از اجماع آمده است: «اجماع تعبدی، اجماعی است که به دلیلی مستند نیست. به همین جهت، به آن اجماع تعبدی گویند» (ساعدی، ۴۲/ ۱۵۹). همان‌گونه که نگارنده این تعریف بـه ایـن مطلب اشاره داشته است، چنین عنوانی در مؤلفات اصـولی، بی‌سـابقه اسـت و آنچـه در خصـوص مسـتند اجماع گفته شده است، تنها وجود مستند یا عدم آن است که قسم اول را مدرکی نامیده و به جهـت وضـوح قسم مقابل آن از تسمیه آن خودداری کرده‌اند. بنابراین مقصود از اجماع تعبدی، آن نوع اجماعی اسـت کـه در مورد اجماع، مستندی همچون اصل، قاعده، عموم و یا دلیـل دیگـری وجـود نداشـته باشـد، چـه تمـام مجمعین یا برخی از آنان به این مستند اشاره کرده یا نکرده باشند. بی‌شک آنان که حجیت اجماع منقـول را پذیرفته‌اند، همان‌گونه که در مبحث پیشین اشاره شد، بیشتر بر بی‌اعتباری اجمـاع مـدرکی نظـر دارنـد کـه نتیجه آن پذیرش اجماع تعبدی توسط اکثر فقیهان و اصولیان است.

اجماع در اندیشه فقهی محقّق اردبیلی

با نگاه مختصری به کتاب مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الاذهان، مهم‌ترین اثر فقهـی محقّـق اردبیلی و تورّقی کوتاه در آن، کثـرت اسـتنادات وی بـه اجمـاع آشـکار می‌گـردد. ایـن موضـوع بـه حـدّی خودنمایی می‌کند که به آسانی می‌توان ادعا کرد که ایشان در بیشتر مسائل فقهی به اجمـاع اسـتناد کـرده و حتی گاهی استدلال به اجماع را مقدّم بر کتاب و سنّت آورده است (مقـدس اردبیلـی، مجمـع الفائـده، ۵/ ۲۸۹ و ۸/ ۴۸۲ و ۹/ ۶۱ و ۲۱۰ و ۱۱/ ۱۱۷ و ۳۴۹). این کثرت استنادات، ناخودآگـاه، ذهـن را بـه سـویی می‌برد که چاره‌ای جز اذعان بـه اهمیّـت و جایگـاه ویـژه اجمـاع در اندیشـه فقهـی محقّـق اردبیلـی بـاقی نمی‌گذارد. بنابراین لازم است رویکرد محقق اردبیلی در سه حوزه تبیین گردد. نخست آنکـه مبنـای محقـق اردبیلی در خصوص کشف چیست؟ دوم آنکه موضع ایشان در خصوص اجماع محصل و منقـول چگونـه است؟ سوم آنکه اجماع مورد پذیرش ایشان از نوع مدرکی، تعبدی یا هردو قسم آن است؟

۱- مبنای کشف

در استنادات وی به اجماع و استدلال‌هایی که در این خصوص داشته، به مبنا کمتر اشـاره شـده اسـت؛ اما از بعضی عبارات می‌توان به این نتیجه دست یافت که مراد ایشـان از اجمـاع، همـان اجمـاع دخـولی و

مبنای حس است. این معنا در شرح عبارت «و من استحلّ المحرمات المجمع علیها ... یقتل» بـه وضـوح مشهود است. ایشان در این زمینه می‌نویسد: «بنابراین اگر فرد شیعه، قول امام خویش را که به عصـمت وی اعتقاد دارد، انکار کند به کفر و ارتداد او حکم می‌شود. پس اگر شخص شیعه، حکم اجماعی فقهای امامیه را انکار نماید، به طوری که بداند امام معصوم (ع)، داخل در اجماع است و بازهم انکار نماید، بـه واسـطه انکار چنین اجماعی، حکم به ارتداد وی صادر می‌شود».[1] (مقدس اردبیلـی، مجمـع الفائـده، ۱۳/ ۲۱۰). اشاره به این مبنا در کتاب زبده البیان نیز به چشم می‌خورد. در باب قضـا و شـهادات در ذیـل آیـه «یـا أَیهَـا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَ الرَّسُـولِ إِنْ کنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ الْیوْمِ الآخِرِ» (نساء: ۵۹) می‌نویسد: «بدان کـه حکـم بـه ارجـاع بـه خـدا در صـورت اختلاف و مانند آن، در مسائلی که مورد ردّ و اختلاف نظر نبوده و بـاوجود اتفـاق نظـر، قـول حـق پوشـیده نیست، بر حجیت اجماع دلالت دارد. این مطلب به جهت دخـول معصـوم (ع)، آشـکار و مسـلّم اسـت» (زبده البیان، ۶۸۷). به جز این دو عبارت که صراحتاً به اجماع دخولی پرداخته است، محقق اردبیلی در دو موضع (مجمع الفائده، ۱/ ۲۲۶ و ۲/ ۳۶۳) جهت آشنایی بیشـتر بـا اجمـاع و حجیـت آن، خواننـده را بـه دیدگاه شهید ثانی در رساله نماز جمعه ارجاع می‌دهد. شهید ثانی در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضـور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از اشاره به اجماع به عنوان یکی از ادله قائلان بـه اشـتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این دلیل می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپـذیریم، امکـان تحقـق اجماع به نحوی که صلاحیت دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسـطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجت است و آنچه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش اجماع، از باب مماشات بـا اهل سنت است ... حال که مسئله بدین‌گونـه اسـت، بایـد نسـبت بـه دخـول معصـوم (ع) در میـان اقـوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجیت قول آنان محقـق گـردد» (شـهید ثـانی، رسـائل الشـهید الثـانی، ۱/ ۲۳۳). شهید ثانی نیز در این متن به صراحت از اجماع دخولی یاد می‌کند. بنابراین ارجاع محقـق اردبیلـی به ایشان، نشانگر آن است که مراد وی از اجماع، همان اجماع دخولی است.

۲- اجماع محصّل

از میان انبوه استنادات محقق اردبیلی به اجماع -که عمدتاً اجماع منقول است- دست یافتن بـه اظهـار نظر صریح در خصوص اجماع محصل، کار دشواری است. با این وجود در فقـه ایشـان، عبـاراتی موجـود

---

۱. فحینئذ لو أنکر مؤمن قول إمامه الذی یعتقد عصمته، یکفر و یرتدّ، فالمؤمن إذا أنکر ما اجمع علیه الإمامیة بمعنی انّه علم ذلک بحیث دخل فیه قول المعصوم ثم أنکر، یکفر و یرتد بإنکاره الإجماع الذی دخل فیه المعصوم علیه السّلام.

است که به نظر می‌رسد استناد وی به اجماعی است که خـود تحصـیل کـرده اسـت. در شـرح عبـارت «و یجتهد فی الوقت إذا لم یتمکن من العلم» بر آن است که «دلیل وجوب علم نسبت به وقـت نمـاز، آشـکار است؛ بلکه مطابق آنچه بدان ظن پیدا کرده‌ام، این مسئله اجماعی است؛ بنـابراین نیـازی بـه دلیـل نـدارد» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۱/ ۱۵۰). ایشان در این مورد، وجود اجماع را مسـتند بـه ظـن و دریافـت خویش کرده است که ظهور در اجماع محصل دارد. در مسئله وجوب غسل زن حائض برای انجـام نمـاز و طواف واجب، بدون آنکه به نقل اجاع در این زمینه اشاره‌ای داشـته باشـد، آن را اجمـاعی معرفـی می‌کنـد (همان، ۲/ ۵۲). وی در این مورد و موارد دیگـر (همـان، ۱/ ۲۰۰ و ۲۱۵ و ۲۸۴ و ۶۵ و ۱۰/ ۳۶۶) بـدون آنکه اشاره‌ای به نقل اجماع داشته باشد، به اجماع استناد کرده است و از آنجا که روش ایشان بر ایـن اسـت که در موارد نقل اجماع به چنین مسئله‌ای اشاره داشته است، عدم اشاره در این مـوارد می‌توانـد نشـان‌دهنده محصل بودن این اجماعات باشد.

۳- اجماع منقول

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، گستردگی پرداختن به بحث اجماع در فقه محقـق اردبیلـی، بـا انـدک نگاهی به مؤلفات ایشان قابل مشاهده است. بخش اعظمی از این استنادها و استدلال‌ها را اجماع منقول به خود اختصاص داده است. از این استنادات می‌توان به این نکته دست یافت کـه اجمـاع منقـول فی‌الجملـه مورد پذیرش محقق اردبیلی واقع شده است. جهت درک بهتـر ایـن مسـئله، لازم اسـت مختصـری از ایـن استنادات در برخی از مسائل فقهی آورده شود و پس از آن در پی کشف جایگـاه اجمـاع منقـول در اندیشـه محقّق اردبیلی برآمد.

۱- «بنابراین وضو برای نماز و طواف واجب و مس کتابت قرآن در صـورت وجـوب، واجـب اسـت. دلیل مسئله اول قرآن و سنت و اجماع است و دلیل مسئله دوم، سنّت و اجماع است»[1] (همان، ۱/ ۶۵).

۲- «و وجوب کفن واجب زن بر شوهرش ظاهراً اجماعی است. همچنین در ایـن خصـوص روایـاتی موجود است».[2](همان،۱/۱۹۹)

۳- «دلیل نجاست منی، ظاهراً اجماع منقـول در منتهـی و وجـود روایـات زیـادی اسـت»[3] (همـان، ۱/۳۰۳)

۴- «و بدان که ظاهر آن است که استبراء کنیزی که مالک آن کودک بوده است، نه بر فروشنده -که ولی است- و نه بر خریدار واجب نیست ... دلیل آن، اصل و فقدان دلیلی صحیح بر وجوب اسـت؛ زیـرا دلیـل

۱. فالوضوء یجب للصلاة و الطواف الواجبین و مس کتابة القرآن إن وجب. دلیل الأول، الکتاب و السنة و الإجماع و دلیل الثانی الأخیران.
۲. و وجوب کفن المرأة الواجب علی زوجها الظاهر أنّه إجماعی مع وجود بعض الأخبار فیه.
۳. دلیل نجاسة المنی فکأنّه الإجماع المنقول فی المنتهی و غیره، مع اخبار کثیرة.

عمده وجوب استبراء بر فروشنده، اجماع مستند به برخی روایات است. در این‌گونه موارد، اجماع پذیرفته نیست؛ زیرا مخالف اصل است و روایت نیز نه به طور عام و نه به طور خاص، شامل این صورت نمی‌شود»[1] (همان، ٨/ ٢٧٣).

۵- «دلیل وجوب پنج تکبیری که چهار دعا در میان آن‌ها باشد، اجماع منقول در منتهی است. علّامه در آن جا می‌گوید: نماز میّت پنج تکبیر است که چهار دعا در میان آن‌ها است و همه فقهای امامیه بر این نظرند. و دلیل دیگر آن روایت صحیح عبدالله بن سنان است»[2] (همان، ٢/ ۴٣١).

۶- «و ما دلیلی بر بطلان اجاره به واسطه مرگ موجر، به جز اجماع منقول، نیافتیم و تو از ضعف آن در این‌گونه موارد، نیک آگاهی»[3] (همان، ١٠/ ۶۶).

٧- «قول مشهور آن است که گواهی فرزند علیه پدر، پذیرفته نیست ... از سید مرتضی نقل شده است که گواهی فرزند علیه پدر را پذیرفته است. دلیل قول اول، اجماع منقول به خبر واحد است ... دلیل سید مرتضی عموم ادله قبول شهادت به ضمیمه عدم ثبوت مانع است؛ زیرا از وضعیت اجماع منقول به خبر واحد در این‌گونه موارد، نیک آگاهی»[4] (همان، ١٢/ ۴٠۵).

٨- «و اما دلیل مستحب بودن اعتکاف، اجماع است. علّامه در منتهی می‌نویسد: و علمای اسلامی بر مشروعیّت اعتکاف و مستحب بودن آن اتفاق نظر دارند. خدای تعالی می‌فرماید: و به ابراهیم و اسماعیل عهد کردیم... . از این بیان فهمیده می‌شود که اشاره به این مطلب است که سند اجماع، قرآن است. همچنین شکّی نیست که عبادت بودن اعتکاف را از روایات نیز می‌توان فهمید».[5] (همان، ۵/ ٣۵١).

٩- «دلیل ثبوت شفعه به صورت مطلق، اجماع مستند به سنّت است. بنابراین بحثی در آن نیست»[6] (همان، ٩/ ٨).

١٠- «اجماع بر عدم ارث بردن قاتلی که از روی عمد و به ناحق اقدام به قتل کرده، نقل شده است و مستند آن نیز روایات هستند»[1] (همان، ١١/ ۵٠١).

---

١. دلیله الأصل، مع عدم دلیل صحیح علی الوجوب، فإن عمدة أدلة وجوب الاستبراء علی البائع هو الإجماع مستندا الی بعض الاخبار، و لا إجماع فی أمثال ذلک علی ما یظهر، للأصل، و الخبر لیس بحیث یشمل هذه الصور لا عموماً و لا خصوصاً.

٢. دلیل وجوب خمس تکبیرات، بینها أربعة أدعیة- الإجماع المنقول فی المنتهی، قال فیه: و هی خمس تکبیرات بینها أربعة أدعیة، و علیه علماؤنا أجمع. و صحیحة عبد اللّه بن سنان.

٣. و ما نعرف دلیلا علی البطلان بموتها سوی ما نقل فی الشرح من الإجماع، و أنت تعلم ضعفه فی مثله.

٤. المنع مخصوص بشهادة الولد علی رأی. هذا هو المشهور ... نقل عن السید ما یدلّ علی قبوله عنده. و الدلیل علی الأوّل، الإجماع المنقول بخبر الواحد ... و للسید رحمه اللّه، عموم أدلة قبول الشهادة، مع عدم ثبوت المانع هنا، لما عرفت من حال الإجماع المنقول بخبر الواحد فی أمثال هذه.

٥. و امّا دلیل مندوبیته فهو الإجماع. قال فی المنتهی: و قد اتّفق المسلمون علی مشروعیة الإعتکاف و أنّه سنّة. قال الله تعالی: و عهدنا الی ابراهیم و اسماعیل (بقره: ١٢٥) ... فیفهم منه أنّه اشارة إلی أنّ سند الإجماع هو الکتاب و لا شکّ فی استفادة کونه عبادة من الأخبار ایضاً.

٦. دلیل ثبوت الشفعة مطلقاً هو الإجماع مستندا الی السنّة فلا کلام فیه.

با این گزارش مختصر از استنادات محقّق اردبیلی، به وضوح دریافت می‌شود که ایشان دربرابر اجماع منقول، موضعی میانه اتخاذ کرده است. در یک رویکرد، اجماع را دلیل بر حکم قرار داده و به آن استناد می‌کند (نمونه‌های ۱، ۲، ۳، ۵، ۸، ۹ و ۱۰)؛ اما در رویکردی دیگر، از ضعف اجماع منقول و عدم حجیت آن سخن به میان می‌آورد. (نمونه‌های ۴، ۶ و ۷). حال باید دلیل این دوگانگی ظاهری را مورد کاوش قرار داده و تبیین کرد که ایشان اجماع منقول را در چه صورتی و با داشتن چه شرایطی حجت دانسته و در کدامین صورت آن را ضعیف و فاقد حجیت به شمار آورده است؟

از بررسی موارد یاد شده این نتیجه به دست می‌آید که اجماع منقول در صورتی مورد پذیرش ایشان است که مستندی از آیه، روایت، اصل و ... داشته باشد. این مسئله در تمامی موارد یاد شده به روشنی قابل مشاهده است. جهت تبیین بیشتر موضوع لازم است نمونه‌های بستری ارائه گردد.

در مسئله عدم ارث‌بری زوجین از قصاص بر آن است که «چه بسا دلیل عدم ارث‌بری زوجین در قصاص، اصل و اجماع باشد» (همان، ۱۱/ ۵۱۱ – ۵۱۲). در این مورد به جهت آنکه در خصوص اجماع، مستندی همچون اصل موجود است، برای اجماع حجیت قائل شده و آن را دلیل بر حکم قرار می‌دهد. در نمونه‌های دیگر در مسئله اقرار به نسب، داشتن شرایط اقرار از سوی مقر و تصدیق از سوی مقرٌله را لازم دانسته و در ادامه بر آن است که در صورتی که مقرله، کودک باشد، نیازی به تصدیق نیست. سپس می‌افزاید: «چه بسا دلیل این مسئله، اجماع و عموم ادله اقرار باشد» (همان، ۹/ ۴۴۷). در این نمونه نیز وجود مستندی همچون عموم ادله، سبب پذیرش اجماع منقول گردیده است. باز در مسئله چگونگی ایستادن امام در مقابل جنازه در نماز میّت، دلیل آن را اجماع منقول در منتهی (علامه حلی، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ۷/ ۳۵۵) و روایت عبدالله بن مغیره از امام صادق (ع) (طوسی، تهذیب الاحکام، ۳/ ۱۹۰) معرفی می‌کند (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۲/ ۴۴۵) نمونه‌های دیگری (همان، ۱/ ۲۲۵ و ۲۸۴ و ۲۹۸ و ۲/ ۸۲ و ۳۵ و ۹۳ و ۱۱۶ و ۱۹۳ و ۲۷۱ و ۴۱۳ و ۴۲۵ و ۳/ ۲۰۰ و ۲۵ و ۴/ ۹۵ و ۱۶۲ و ۲۳۳ و ۲۶۷ و ۲۹۹ و ۱۳۴ و ۵/ ۲۸ و ۷/ ۲۵ و ۹/ ۱۱۸ و ۱۸۷) از این نحو در فقه ایشان چنان فراوان‌اند که اشاره به تمامی آن‌ها از حوصله این نوشتار خارج است.

در مقابل نیز هرجا از ضعف و بی‌اعتباری اجماع منقول سخن به میان آورده، علت آن عدم وجود مدرک و مستند است که گاه به صورت صریح و گاه به صورت ضمنی اشاره کرده است. علاوه بر مواردی که پیش‌تر ذکر شد، نمونه‌های دیگری نیز موجود است که ثابت کننده این مدعاست. برای نمونه در باب عاریه در مسئله جواز عاریه دادن گوسفند جهت استفاده از شیر آن، بعد از نفی خلاف در خصوص جواز، به

۱. قد نقل الإجماع علی عدم إرث القاتل عمداً ظلما و مستنده الأخبار.

اموری همچون فقدان مانع عقلی و نقلی در این زمینه، اصل جواز، تناسب با شریعت سمحه، عموم ادلـه و برخی روایات (ابن ابی جمهور، ۳/ ۲۵۲؛ حرعاملی، ۱۷/ ۳۵۰) استناد می‌کند. سـپس بـه ادلـه‌ای کـه بـه عنوان مانع اقامه شده است، پرداخته و یکی از آن‌ها را اجماع بر این امـر دانسـته کـه اجـاره چنـین مـوردی صحیح نیست؛ زیرا شرط اجاره، تملیک منفعت است درحالی که شیر و مانند آن، عین به شمار می‌آید و از آنجا که «کل ما تصح اعارته تصح اجارته» لازم می‌آید که اعاره نیز صحیح نباشد. آن‌گاه در پاسـخ بـه ایـن استدلال می‌نویسد: «بر این مسئله -عین بودن شیر و مانند آن- نصّی وجود ندارد به جز آنکه ادعای اجماع شده است؛ ولی اجماع آنچنان دارای ضعف است که لازم به توضـیح نیسـت» (مقـدس اردبیلـی، مجمـع الفائده، ۱۰/ ۳۶۷). در این تعبیر به علت فقدان مدرک و مستند در این زمینه، به شدیدترین نحو نسـبت بـه بی‌اعتباری اجماع نظر می‌دهد. در نمونه‌ای دیگر و در پاسخ به این پرسش که آیا سفر جهت صید تجارتی، مانع از قصر نماز است یا خیر؟ قائل به عدم مانعیت است و به استدلال شیخین و ابـن ادریـس بـه اجمـاع (شهید ثانی، روض الجنان، ۲/ ۱۰۳۵)، مبنی بر مانعیت، اشکال وارد ساخته و می‌افزاید: «شـیخین و ابـن ادریس دلیل روشنی (بر مانعیت) ندارند و اجماع منقول در چنین مسائلی حجت نیست» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان، ۳/ ۳۸۶). در این مسئله و موارد مشابه دیگـر (همـان، ۴/ ۳۲ و ۵/ ۲۵ و ۸/ ۵۳) علت عدم پذیرش اجماع منقول، تعبدی بودن آن و فقدان مستند عنوان شده است.

از بررسی مجموع این نمونه‌ها به دست می‌آید که جهت‌گیری کلـی ایشـان، پـذیرش حجیـت اجمـاع مدرکی و عدم پذیرش اجماع تعبدی است. البته در برخی موارد نادر، نسبت به اجماع تعبدی موضعی میانه اتخاذ کرده است. برای مثال در مسئله عدم جواز فروش مایعات متنجس غیر قابل تطهیر، برآن است کـه «و ما جز اجماع منقول بر عدم جواز فروش مایعات متنجس غیرقابل تطهیر -بـه اسـتثنای روغـن- و گمـان بـه اسراف بودن چنین امری به جهت نداشتن فایده، دلیل دیگـری نیـافتیم. دلیـل دوم (نداشـتن فایـده) آشـکار نیست؛ زیرا در برخی موارد دارای فایده هستند. مانند این که در داروهای غیرخـوراکی مـورد اسـتفاده قـرار گیرند ... اما اگر اجماع حاصل شده باشد، نمی‌توان آن را نادیده گرفت» (همان، ۸/ ۳۲). در ایـن مـورد بـا وجود اینکه این اجماع، غیرمدرکی بوده و برخلاف اصل جواز و عموم ادله بیع است، بـازهم بـه مخالفـت صریح با آن نپرداخته است. باز در نمونه‌ای دیگر در مبحث ربا، ذیل عبارت «والشیء و أصله واحد» نسبت به این بیان قائل به تأمل شده و بر این نظر است که در صورت عدم وجود اجماع، قول به اختلاف میان شیء و اصل آن امکان‌پذیر بود. سپس در ادامه می‌افزاید: «وبالجمله دلیلی بر اتحاد میان شیء ربـوی و اصـل آن به صورت کلی اقامه نشده است؛ بلکه بر عدم اتحاد، دلیل اقامه شده است. همچنین ادله اباحه بیـع، دلیـل بر جواز است، به جز آنکه قول اصحاب بر اتحاد است و خـروج از قـول آنـان مشـکل اسـت» (همـان، ۸/

۴۷۵). در این نمونه باوجود اینکه در معقد اجماع، دلیلی از اصل، عموم و یا خبر، موجود نیست بلکه ادله بر خلاف اجماع است، محقق اردبیلی به ردّ چنین اجماعی نپرداخته و نسبت به آن جانب احتیاط را در پیش می‌گیرد.

به هرحال جهت‌گیری کلی وی در استنادات فقهی بر پذیرش اجماع مدرکی استوار شده است؛ اما این پرسش قابل طرح است که آیا مبنای نظری ایشان همان است که در رویکرد عملی بیان گردید؟ واقعیت آن است که بررسی برخی از نمونه‌ها نشان از منفی بودن پاسخ می‌دهد. گویی ایشان در مواردی سعی بر آن داشته تا حجیت اجماع را مورد خدشه قرار داده و برای آن حجیتی حداقلی را در نظر بگیرد؛ به این معنا که حصول اجماع، تنها در شرایطی کاملاً محدود و در زمانی مشخص قابل تصور است. البته این جهت‌گیری به شکلی یکسان نبوده است، بلکه در برخی موارد نسبت به اجماع، موضعی میانه اتخاذ کرده و به صورت ضمنی آن را به عنوان دلیل نپذیرفته است. برای نمونه در باب طهارت و در مبحث غسل در مسئله وجوب رساندن آب به زیر موهای سر و صورت و میان انگشتان، اظهار تأمّل کرده و سبب این تأمّل را ادلّه‌ای می‌داند که ریختن دو یا سه کف دست آب بر روی سر را مجزی می‌دانند؛ در حالی که با این میزان، آب به تمام موهای سر نمی‌رسد؛ خصوصاً اگر موهای سر پرپشت باشد. سپس به روایتی از امام صادق (ع) در خصوص غسل حائض استناد می‌کند که می‌فرماید: زن حائض به هر مقدار که رطوبت آب به موهایش برسد مجزی است. آن‌گاه ادامه می‌دهد که البته این روایت به واسطه اجماع و برخی روایات مقیّد به علم به رسیدن آب به زیر موها شده است. سپس می‌نویسد: «بنابراین اگر اجماع نبود، قول مطابق روایت، ممکن بود. پس سکوت در این مسئله بهتر است؛ اما نفس نامطمئن است و نظرش همانند روایت است. البته سراغ ندارم کسی از متقدّمین یا متاخّرین از فحول علما به این مسئله توجهی کرده باشد. پس همچو منی نمی‌تواند در چنین مسئله‌ای نظر بدهد؛ اما نفس تا زمانی که دلیل قانع کننده‌ای نیابد، آرام نمی‌گیرد»[1] (همان، ۱/ ۱۳۷ – ۱۳۸). وی با عبارت «فلولا الإجماع» هرچند در ظاهر با اجماع مخالفتی نمی‌کند اما با بیان عبارت «والنفس توسوس مالم تره دلیلا تقتنع به» آن را از حیث دلیلیّت با اشکال روبه‌رو ساخته و آن را قانع‌کننده به شمار نمی‌آورد. البته این نقد و اشکال با مقدمه‌ای متواضعانه همراه می‌گردد تا جسارتی متوجه قائلان به اجماع نگردد و از نقد آنان در امان ماند.

دیگر بار در مبحث نیّت، سخت‌گیری‌هایی که در مورد آن انجام شده را مورد نقد قرار داده و می‌افزاید: «و اگر ترس از خرق اجماع نبود، می‌گفتیم که مقتضای ادلّه این است که لازم نیست نیّت بر آن وجهی که

۱. فلولا الإجماع كان القول به ممكنا. فالسكوت عنه أولى إلّا أنّ النفس غير مطمئنة فيرشح عنها مثله مع عدم العلم بتوجه أحد إلى مثله من المتقدمين و المتأخرين من فحول العلماء فليس لمثلى النظر فى مثله. لكن النفس توسوس مالم تره دليلا تقتنع به.

گفته شد، صورت گیرد»[۱] (همان، ۱/ ۱۲۴). در اینجا نیز بازهم عبارت «لولا خوف» تکرار می‌شود و تنها چیزی که سبب می‌شود محقّق اردبیلی با وجود استدلال‌های متقن، در ظاهر، مقیّد به اجماع گردد، ترس از مخالفت با اجماع است. در نمونه‌ای دیگر در باب حج در مسئله وجوب در اختیار قرار دادن مال از سوی فرزند جهت انجام حج از سوی پدر، بیان می‌دارد که ظاهراً اجماع بر عدم وجوب است. اما روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که به نظر ایشان دلالت بر جواز بلکه وجوب می‌کند. امام صادق (ع) در این روایت به کلام پیامبر (ص) که «الولد و المال للوالد» (طوسی، تهذیب الاحکام، ۵/ ۱۵) استشهاد می‌کنند. سپس با اشاره به روایات دیگری در این خصوص می‌نویسد: «اگر ترس از مخالفت با اجماع نبود، ممکن بود که مطابق مضمون روایت حکم کرد؛ زیرا هر آن‌چه برای قول به عدم وجوب بیان شد، تکلّفاتی بیش نیستند و قواعد شرعی نیز با روایت، هیچ‌گونه منافاتی ندارند و این‌گونه موارد به واسطه نص صریح و صحیح از شمول قواعد شرعی مستثنی می‌شوند» (مقدس اردبیلی، مجمع الفائده، ۶/ ۷۷ - ۷۸). هرچند وی ترس خویش را از مخالفت با اجماع بیان می‌کند اما با تکلّف دانستن توجیهات قائلان به اجماع و بیان عدم منافات میان روایت و قواعد شرعی، در واقع مخالفت خویش با اجماع را به صورت غیر صریح اظهار می‌دارد. این مخالفت‌های ضمنی و غیرصریح به این چند نمونه، محدود نشده بلکه موارد دیگری (همان، ۹/ ۴۵ و ۲/ ۲۰۱ و ۳/ ۱۳ و ۸/ ۴۷۵ و ۲/ ۳۵) را نیز می‌توان در سرتاسر استدلال‌های وی مشاهده کرد.

او در راستای تقویّت نظر خویش، خواننده را به دیدگاه شهید ثانی در این خصوص ارجاع می‌دهد و بیان می‌دارد: «و از آن چه در خصوص اجماع و حصول آن خصوصاً بر اساس اصول شیعه گفته شده است، نیک آگاهی و اگر ترس از به درازا کشیدن بحث نبود، گزیده‌ای از آن را بیان می‌کردم و شهید ثانی در مبحث نماز جمعه، آنچه برای عدم پذیرش اجماع لازم است را بیان کرده است» (همان، ۱/ ۲۲۶). محقّق اردبیلی به این ارجاع بسنده نکرده و بار دیگر در مبحث نماز جمعه در مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) یا نایب ایشان، بعد از ذکر اجماع منقول بر اشتراط، به اظهار نظر پرداخته و می‌نویسد: «و آن‌چه از طریق تأمّل در آیه و روایات به دست می‌آید، عدم اشتراط حضور امام (ع) و وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت است؛ اما در آیه و روایات اجمال وجود دارد. بنابراین چاره‌ای جز تمسّک به اجماع وجود ندارد» (همان، ۲/ ۳۶۱)؛ اما پس از آن در یک جمع‌بندی، به دو رأی در این زمینه اشاره کرده و می‌نویسد: «وبالجمله یا می‌توان به وجوب عینی بدون اشتراط وجود نائب قائل شد؛ زیرا دلیلی بر اشتراط وجود ندارد. بنابراین باید اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و همچنین ضعف حجّیّت اجماع منقول، رد کرد. البته این ضعف برای کسی که تأمّل کند و بالاخص برای کسی به رساله شهید ثانی در

---

۱. و لو لا خوف خرق الإجماع لأمکن القول بعدم النيّة على الوجه المذكور كما هو مقتضى الأدلّة.

خصوص نماز جمعه نظری بیافکند، آشکار است ...» (همان، ۲/ ۳۶۳).

با این بیان، محقق اردبیلی حجیت هر دو نوع اجماع (محصل و منقول) را به چالش می‌کشد، هرچند به نظر می‌رسد که عدم پذیرش اجماع توسط ایشان، تنها به این مورد خاص ارتباط داشته باشد؛ اما پس از مطالعه قول شهید ثانی در این زمینه، حقیقت به شکلی دیگر رخ می‌نماید.

شهید ثانی در مورد مسئله اشتراط یا عدم اشتراط حضور امام معصوم (ع) برای اقامه نماز جمعه، پس از بیان اجماع به عنوان دلیل قائلان به اشتراط، در مقام پاسخ‌گویی به این استدلال، در پاسخ می‌نویسد: «حتی اگر وجود مخالف در این مسئله را نپذیریم، امکان تحقّق اجماع به نحوی که شایستگی دلالت را داشته باشد، ثابت نیست؛ زیرا اجماع نزد علمای شیعه، به واسطه دخول قول امام معصوم (ع) میان اقوال مجمعین، حجّت است و آن‌چه برای آنان معتبر است، قول ایشان (ع) است نه اقوال مجمعین. همچنین علمای شیعه به این امر معترف‌اند که پذیرش حجّیّت اجماع از باب مماشات با اهل سنّت است... حال که مسئله بدین گونه است، باید نسبت به دخول معصوم علیه السلام در میان اقوال مجمعین، علم حاصل گردد تا حجّیّت قول آنان محقّق گردد. حال چگونه این علم در این‌گونه مسائل حاصل شده است؟ در حالی که آگاهی از خبر امام (ع) گذشته از قولشان امکان‌پذیر نیست»[1] (شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ۱/ ۲۳۳). روشن است که شهید ثانی تنها در صورتی اجماع را حجّت دانسته که علم قطعی به دخول امام معصوم (ع) در میان مجمعین حاصل گردد و همان‌گونه که خود بیان می‌دارد، رسیدن به چنین علمی، کاری بس مشکل است. ایشان در ادامه به قول محقّق حلّی (محقّق حلّی، ۱/ ۳۱) در خصوص لزوم حصول علم قطعی به دخول امام (ع) استشهاد کرده و می‌افزاید: «با وجود انقطاع محض و جدایی کلی که حاصل شده است و جهل مطلقی که بیش از ششصد سال نسبت به قول ایشان وجود دارد، علم قطعی نسبت به موافقت امام (ع) با اقوال فقهای شیعه چگونه حاصل می‌شود؟» (شهید ثانی، پیشین، ۱/ ۲۳۴). بنابراین شهید ثانی با اشاره به شرایط حاکم بر زمان غیبت، حصول چنین علمی را ناممکن دانسته است و با توجه به این که شرط حجّیّت اجماع، همین علم قطعی به دخول معصوم (ع) میان اقوال مجمعین است، با عدم تحقّق شرط، عدم تحقّق مشروط لازم می‌آید. در ادامه، شهید ثانی استدراکی نموده و امکان حصول چنین علمی را تنها در زمان قبل از غیبت قابل پذیرش می‌داند اما در مورد فروعی که در حال غیبت مطرح گردیده‌اند، تنها رجوع به دلایل معتبر مانند کتاب و سنّت را مجاز دانسته و استدلال به اجماع را در شمار ادعاهای عاری از

---

۱. فلمنع تحقّقه علی وجه یصلح للدلالة علی تقدیر عدم ظهور المخالف. فإنّ الإجماع عند الأصحاب إنّما هو حجة بواسطة دخول المعصوم علیه السلام فی جملة أقوال القائلین و العبرة عندهم إنّما هی بقوله دون قولهم و قد إعترفوا بأنّ قولهم أنّ الإجماع حجّة إنّما هو مشی مع المخالف ... و إذا کان الأمر کذلک فلابدّ من العلم بدخول المعصوم علیه السلام فی جملة اقوالهم حتّی تتحقّق حجّیّة قولهم و من أین لهم هذا العلم فی مثل هذه المواضع مع عدم وقوفهم علی خبره علیه السلام فضلا عن قوله؟

برهان قرار می‌دهد و به این اندازه بسنده نکرده و نسبت‌هایی که به اجماع و عدم دلیلیّت آن داده است را بخشی از کلام خویش دانسته و به سببی نامعلوم، باقی سخن را در ذهن خویش باقی می‌گذارد (همان، ۱/ ۲۳۵).

بنابراین مطابق دیدگاه شهید ثانی، تحصیل اجماع، تنها در زمان حضور یا ازمنه نزدیک به آن امکان‌پذیر است. در این صورت، تنها اجماعات منقولی که تحصیل آن‌ها در این دوره واقع شده است، دارای حجیت خواهد بود. حال که دیدگاه شهید ثانی در خصوص اجماع مشخص گردید، ارجاعات محقّق اردبیلی به قول ایشان، نشان از پذیرش این دیدگاه دارد؛ زیرا ایشان بعد از نقد دلیل اجماع و اشاره به ضعف آن جهت استظهار نظر خویش، خواننده را به قول شهید ثانی ارجاع می‌دهد.

اما پرسشی که ذهن را درگیر می‌سازد این است که چرا محقّق اردبیلی باوجود داشتن چنین دیدگاهی نسبت به اجماع، به آن استناد کرده و در شمار فقیهانی قرار گرفته که استنادها و استدلال‌های فقهی‌شان مملوّ از دلیل اجماع است؟

برخی به این مطلب اشاره داشته‌اند که ایشان در کتاب مجمع الفائده و البرهان برای شرح بهتر مطالب ارشاد الاذهان علّامه سعی در بهره‌گیری هر چه بیشتر از دو کتاب دیگر ایشان یعنی «تذکره» و «منتهی» داشته و از آن جا که استناد به اجماع در این دو کتاب فزونی داشته است، مجمع الفائده محقق اردبیلی نیز به همان رنگ و لعاب درآمده است (عابدینی، ۹/ ۲۲۹). در واقع این پاسخ به دنبال بیان تأثیرپذیری محقّق اردبیلی از علّامه حلّی است. هرچند این بیان نمی‌تواند پاسخ نهایی پرسش مطرح شده باشد، اما همان‌گونه که خواهد آمد، می‌تواند مقدّمه‌ای برای رسیدن به بهترین پاسخ، واقع شود. اما پاسخ دیگری که در برابر این پرسش وجود دارد و پذیرش آن سخت می‌نماید، باور آوردن به این امر است که مقصود محقّق اردبیلی از اجماع، معنایی غیر از معنای مصطلح آن باشد. این پاسخ به دنبال آن است که مراد ایشان از اجماع را به «روش خاص مدرسه فقهی» (همان، ۲۳۱) تفسیر کند. پذیرش این تفسیر از آن جهت سخت است که محقّق اردبیلی در موارد متعدّدی به معنای مصطلح اشاره کرده و خصوصاً در ارجاعاتی که به رسائل شهید ثانی داشته است، به صراحت، مراد خویش از اجماع را بیان نموده است.

اما آن‌چه می‌تواند پاسخ مناسبی برای این پرسش به حساب آید آن است که همان دلیلی که سبب شد فقهای شیعه اجماع را به عنوان دلیل بپذیرند و خود نیز اذعان نمایند که پذیرش اجماع از باب «مشی مع المخالف» بوده، بازهم دامن‌گیر محقّق اردبیلی گردد و ایشان از باب «مشی مع الموافق» اقدام به چنین رویکردی نموده است. واقعیّت آن است که فقهای شیعه هرچند در ابتدا از باب همراهی با مخالفان، اجماع را به عنوان دلیلی از ادلّه معتبر شرعی به حساب آورده و با افزودن قید لزوم کاشفیّت از قول معصوم (ع)

سعی در موافقت شکلی و مخالفت محتوایی با اجماع داشته‌اند؛ اما در اثـر گـذر زمـان و کثـرت فروعـات فقهی و استدلال‌ها به اجماع، یا از معنای مصطلح نزد شیعه غفلت ورزیدند و یا چـاره‌ای جـز تمسّـک بـه اجماع نیافتند. این تغییر ارادی یا غیرارادی معنای اجماع آن‌قدر ملموس و محسوس بود که اعتراض برخـی علما را در پی داشت. صاحب معالم در این زمینه می‌نویسد: «غفلت برخی از فقهـای شـیعه از ایـن اصـل (دخول امام معصوم ع) و تساهل آنان در ادّعای اجماع در استدلال بر مسائل فقهی، مایه شگفتی اسـت تـا جایی که آن را اتفاق گروهی از فقها دانسته و بدون نصب قرینه‌ای آشکار یا اقامه دلیلی معتبر بر حجّیّت، از معنای اصطلاحی عدول کرده‌اند» (ابن شهید ثانی، ۱۷۴). این نوع نگاه به اجمـاع در فقـه شـیعه در زمـان محقّق اردبیلی و قبل از آن، چنان عمومیّتی یافته بود که برای نمونه وقتی به دو کتـاب «منتهـی» و «تـذکره» نظری می‌افکنیم، با کثرت استناد به اجماع روبه‌رو می‌شویم. محقّق اردبیلی نیز در «مجمع الفائده» از ایـن دو کتاب بهره‌ها برده است.

بدیهی است که فقیهی مانند محقّق اردبیلی نخواهد یا نتواند به مخالفت عملی با این نگاه حاکم بر فقه شیعه اقدام نماید؛ حقیقتی که خود، بارها به آن اذعان نموده و از بیم خویش در این خصوص پرده برداشـته است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در مبحث حج در خصوص وجوب یا عدم وجوب استفاده پدر فقیـر از اموال فرزند جهت انجام فریضه حج، پس از نقل اجماع بر عدم وجوب چنین کـاری بـر فرزنـد و پـدر، روایتی دالّ بر جواز بلکه وجوب ذکر می‌کند و می‌افزاید: «و اگر تـرس از خـرق اجمـاع نبـود، اظهـار نظـر مطابق مضمون روایت، ممکن بود»[1] (مقـدس اردبیلـی، مجمـع الفائـده، ۶/ ۷۷). وی در ایـن اسـتدلال، هرچند مضمون روایت را صحیح می‌داند اما تنها دلیل عدول از آن را ترس از مخالفـت بـا اجمـاع معرفـی می‌کند. در مبحث نماز جمعه نیز با صراحت بیشتری پس از بیان اقوال موجود در مورد اشتراط حضور امام (ع) یا عدم آن برای وجوب نماز جمعه و بررسی آن‌ها، در جمع‌بندی مطلب بر آن می‌شود که باید یکـی از دو قول را پذیرفت؛ یا قائل به وجوب عینی شد و اجماع را به دلیل عدم دخول معصوم (ع) و ضعف حجّیّت اجماع منقول رد کرد یا ...؛ اما پذیرش این رأی را با یک مانع مواجه می‌بیند و می‌نویسد: «ولکنّـه قـول مـع عدم الرفیق» (همان، ۲/ ۳۶۳). این قول تنها یک اشکال دارد و آن تنها بودن قائـل آن اسـت و در مقابـل آن اجماعی وجود دارد که به تعبیر محقّق اردبیلی هرچند دلیلش ضعیف است، امـا «مخالفـت بـا آن نیازمنـد جرأتی بزرگ است» (همو) این ابراز نگرانی همچنان ادامه دارد تا ایشان در مسئله اشتباه میان نجاست یکی از دو ظرف آب، پس از بیان فتوای علّامه مبنی بر وجوب اجتناب از هردو و اقدام به تیمّم و ذکـر ادلّـه آن از روایات و اجماع، آن را قابل تأمّل دانسته و حکم به جواز استعمال هردو می‌کند، امـا ادامـه می‌دهـد: «جـز

---

۱. ولولا خوف خرق الإجماع علی مایظهر لأمکن القول بمضمون الروایة.

آن‌که عدول از نظر اصحاب با وجود عدم شریک در این قول، نیازمند جرأتی تام است» (همان، ۱/ ۲۸۲) و بازهم نظر مستدلّ خویش را با مانع گذشته، یعنی تنهایی در قول و نیازمندی به جرأتی تمام مواجه می‌یابد.

بنابراین از آن‌چه بیان شد، آشکار می‌گردد که هرچند محقّق اردبیلی در نظر با حجیت اجماعات تحصیل شده در زمان متأخر از حضور مخالف است، اما در عمل به جهت جایگاهی که اجماع در فقه شیعه یافته بود، خواهان رویارویی مستقیم با آن نبود و باوجود عمل مطابق عقیده حاکم بر فقه در خصوص اجماع، با تیزبینی خاصّی به مخالفت نظری و بعضاً مخالفت عملی غیر مستقیم پرداخت تا حقیقت بر طالبان آن پوشیده نماند.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه تا به حال گفته شد، نتایج زیر حاصل گردید:

۱- محقّق اردبیلی در زمره فقیهانی قرار می‌گیرد که در فقه خویش، بیشترین استنادات را به اجماع داشته است؛ البته مخالفت‌های ضمنی نیز با دلیل اجماع از طرف وی صورت گرفته است.

۲- از برخی عبارت‌های وی به دست می‌آید که برخی از اجماعات استنادی، از نوع اجماع محصّل است و در رابطه با اجماع منقول نیز وی در زمره معدود کسانی است که تنها اجماع مدرکی را پذیرفته‌اند.

۳- هرچند محقّق اردبیلی در حوزه استنادات فقهی به اجماع منقول مدرکی پایبند بوده، اما در حوزه نظر، تنها به اجماعات منقول تحصیل شده در زمان حضور یا زمان‌های نزدیک به آن اعتبار بخشیده است.

۴- اختلاف دو حوزه نظر و عمل محقّق اردبیلی در خصوص اجماع، معلول شرایطی است که در زمان ایشان و پیش از آن بر فقه شیعه حاکم بوده و اجماع را از ماهیّت واقعی خویش نزد شیعه به دور ساخته و آن را در جایگاهی رفیع از دلالت قرار داده بود. رویارویی عملی با جوّ حاکم، انتخاب محقّق اردبیلی نبود؛ بلکه ایشان با تیزبینی خاصّی سعی در بیان حقیقت و جایگاه اجماع داشته است.

منابع

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، ***عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة***، تحقیق مجتبی عراقی، ۴ جلد، قم، انتشارات دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

ابن شهیدثانی، حسن بن زین الدین، ***معالم الدین و ملاذالمجتهدین***، قم، انتشارات دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، تصحیح احمد فارس صاحب الجوانب، ۱۵ جلد، بیروت، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۴ ق.

ابوالصلاح حلبی، تقی بن نجم، ***الکافی فی الفقه***، تحقیق رضا استادی، اصفهان، انتشارات کتابخانه عمومی امیرالمؤمنین، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

امامی، مسعود، «اجماع مدرکی»، ***فقه اهل بیت***، شماره ۶۰، زمستان ۱۳۸۸.

انصاری، مرتضی بن محمدامین، ***فرائد الاصول***، ۲ جلد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.

آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، ***توضیح الرشاد فی تاریخ الاجتهاد***، قم، انتشارات چاپخانه خیام، چاپ اول، ۱۴۰۱ ق.

حائری، عبدالرحیم، ***الفصول الغرویة فی الاصول الفقهیه***، قم، انتشارات دار احیاء العلوم الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۰۴ ق.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة***، تحقیق موسسه آل البیت علیهم السلام، ۳۰ جلد، قم، انتشارات موسسه آل البیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.

حکیم، محمدتقی، ***الاصول العامه للفقه المقارن***، قم، انتشارات ذوی القربی، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.

خوئی، ابوالقاسم، ***مصباح الاصول***، ۲ جلد، قم، انتشارات مکتبة الداوری، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.

روحانی، محمد، ***منتقی الاصول***، چاپ اول، ۷ جلد، قم، انتشارات دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ ق.

ساعدی، جعفر، «اجماع در اندیشه شیعی»، ***فقه اهل بیت***، شماره ۴۲، تابستان ۱۳۸۴.

سبحانی تبریزی، جعفر، ***المحصول فی علم الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات موسسه امام صادق (ع). چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.

شاکری، بلال، «بازخوانی حجیت اجماع مدرکی»، ***فقه و اصول***، شماره ۱۰۶، پاییز ۱۳۹۵.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***رسائل الشهید الثانی***، تحقیق رضا مختاری و حسین شفیعی، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***روض الجنان فی شرح إرشاد الأذهان***، ۲ جلد، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۲ ق.

طریحی، فخرالدین بن محمد، ***مجمع البحرین***، تحقیق سید احمد حسینی، ۶ جلد، تهران، انتشارات کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ق.

طوسی، محمدبن حسن، ***العدة فی اصول الفقه***، ۲ جلد، قم، انتشارات محمدتقی علاقبندیان، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

ـــــــــــــــــــــ، ***تهذیب الأحکام***، تحقیق حسن الموسوی خرسان، ۱۰ جلد، تهران، انتشارات دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

عابدینی، احمد، «جایگاه اجماع در روش فقهی محقق اردبیلی»؛ ***کاوشی نو در فقه اسلامی***، شماره ۹، پاییز ۱۳۷۵.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ***تهذیب الوصول الی علم الأصول***، لندن، انتشارات موسسة الإمام علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۰.

______________، ***منتهی المطلب فی تحقیق المذهب***، تحقیق بخش فقه در جامعه پژوهش‌های اسلامی، ۱۵ جلد، مشهد، انتشارات مجمع البحوث الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.

علم الهدی، علی بن حسین، ***الذریعة الی اصول الشریعة***، ۲ جلد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

فاضل تونی، عبدالله بن محمد، ***الوافیة فی اصول الفقه***، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دهم، ۱۴۱۵ ق.

کاظمی، اسدالله بن اسماعیل، ***کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع***، تهران، انتشارات احمد شیرازی، چاپ اول، بی‌تا.

محقق حلّی، جعفر بن حسن، ***المعتبر فی شرح المختصر***، تحقیق محمد علی حیدری و دیگران، ۲ جلد، قم، انتشارات موسسه سیدالشهداء علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.

مغنیه، محمدجواد، ***علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید***، قم، انتشارات موسسه دارالکتاب الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

مفید، محمد بن محمد، ***اوائل المقالات***، تحقیق ابراهیم انصاری، بی‌جا، انتشارات الموتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، ***زبده البیان فی احکام القرآن***، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، انتشارات المکتبه الجعفریه لاحیاء الاثار الجعفریه، چاپ اول، بی‌تا.

______________، ***مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان***، تحقیق آقا مجتبی عراقی، علی‌پناه اشتهاردی و آقاحسین یزدی اصفهانی، ۱۴ جلد، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۳ ق.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ***القوانین المحکمه فی الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات احیاء الکتب الاسلامیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ ق.

نائینی، محمدحسین، ***فوائد الاصول***، ۴ جلد، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۶.